

LE *NAWRŪZĪ* SELON LE *NAWRŪZ-NĀMA*

Simone Cristoforetti
Università di Venezia, Ca' Foscari

Je m'occupe depuis longtemps déjà de questions relatives au système des calendriers des peuples iraniques, et en maintes occasions, je me suis référé à la *risāla* néo-persane connue sous le nom de *Nawrūz-nāma* : cet ouvrage revêt en effet une haute importance dans la reconstitution de l'esprit dans lequel on abordait, dans le monde iranique islamisé, les problèmes complexes dérivant de la particularité de la forme de calendrier solaire qui y était pratiqué.¹ La richesse du texte en question – « which is clearly not the work of a professional astronomer »² – incite à formuler des considérations d'un ordre différent. Alors que je me préparais à en effectuer une traduction annotée en italien, je suis tombé sur un passage – central dans l'économie de la seconde partie du texte – contenant ce que l'auteur propose comme la reconstitution de ce qu'était le cérémonial de cour que les anciens rois de Perse – « de Kay Ḥusraw jusqu'à Yazdajird-i Šahryār » – suivaient lors du nouvel an persan (*nawrūz*). Les quelques notes accompagnant la traduction de ce passage, que je propose ici, comportent quelques réflexions de caractère général sur la valeur de ce “témoignage”. Ce témoignage évoque en effet la coutume des étrennes de *nawrūz* (le *nawrūzī*) – encore vivante aujourd'hui et dont nous avons des indications à la fois directes et indirectes même pour les époques passées.³ Toutefois, avant de présenter la traduction du passage en question, je considère utile de mentionner les discussions animées – même si elles ne sont pas nombreuses – qui ont surgi autour du *Nawrūz-nāma* et qui en fait étaient axées, jusqu'aujourd'hui, sur

¹ Cristoforetti, S. *Forme “neopersiane” del calendario “zoroastriano” tra Iran e Transoxiana*, Eurasiatica n. 64. Quaderni del Dip. di Studi Eurasiatici dell'Università di Venezia, (Martellago: Grafiche Biesse, 2000) : pp. 60-6 ; Id., “ Ipotesi sulla *kabisa* sistanaica di Khalaf b. Aḥmad ”, dans Panaino, A. & R. Zipoli (eds.), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europea held in Ravenna, 6-11 October 2003 [Classical Persian Studies]* (Milano : Mimesis, 2006) : II, pp. 33-9.

² De Blois, F., *Persian Literature* (Newcastle upon Tyne : The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland/Curzon, 1994) : V/2, p. 359.

³ Les implications, sur le plan fiscal, du don que l'on faisait au souverain à l'occasion des grandes fêtes de *nawrūz* et de *mihrgān*, qui constituaient les références principales pour le calcul des échéances annuelles pour la perception des impôts, n'étaient pas sans importance.

l'éventuel caractère pseudo-épigraphique de cette œuvre et, dans une moindre mesure, sur sa datation, que l'on peut situer entre la fin du XI^e siècle et le début du XII^e siècle A.D.

Contrairement à ce qu'a récemment affirmé Boris A. Rosenfeld,⁴ on connaît deux versions manuscrites du *Nawrūz-nāma*.⁵ L'une – conservée à la Staatsbibliothek de Berlin et portant la cote Cod. Or. 8° nr. 2450 (foll. 78^a-105^b) – a été rédigée en graphie *nash* et présente des traits archaïsants ; elle fait partie d'un recueil de six brefs traités, d'auteurs différents, daté de 1365 A.D.⁶ Pour l'édition de ce texte, Mujtabā Minuwī s'est basé sur une copie photographique de ce ms., qui a été produite par Mirzā Muḥammad Ḥān Qazwīnī dans le mois de *ābān* de 1310 A.H. (oct./nov. 1931) pour le compte de la Kitābhāna-yi wizārat-i ma'ārif de la capitale iranienne.⁷ M. Qazwīnī estimait que la copie en question était « résolument non postérieure au VII^e s. de l'Hégire (XIII^e s.) ». ⁸ L'autre version connue, incomplète,

⁴ Rosenfeld, B.A., s.v. “ ‘Umar Khayyām ”, in *ET* (Leiden: E.J. Brill ; Paris : Maisonneuve, 2002) : X, p. 898.

⁵ Cf. De Blois, *Persian Literature* : V, par. 2, p. 359. Des fragments de cet œuvre ont été recueillis dans un manuscrit – contenant pour la plupart des textes de la tradition zoroastrienne – rédigé par Dastūr Rustam Guštāsp Ardašīr dans l'année 1087 yazd-gardī (1718), dont une traduction anglaise partielle a été publiée par Unvala, M.R., “A few Parsee festivals (Jashans) according to an old Parsee manuscript”, dans *Spiegel Memorial Volume*, J.J. Modi (éd.), (Bombay : British India Press, 1908) : pp. 201-10, v. en particulier pp. 202-4 ; un de ces fragments avait été déjà publié par Id., “Two Persian passages about the Kabiseh”, dans *Cama Memorial Volume*, J.J. Modi (éd.) (Bombay : Fort Printing Press, 1900) : pp. 234-8, ici p. 235.

⁶ Rosen, F., *The Quatrains of ‘Umar Khayyām* (London : Methuen & Co. Ltd., 1930) : p. 5, cf. 16.

⁷ Ḥakīm ‘Umar Ḥayyām, *Nawrūz-nāma. Risāla’i dar munṣā’ wa tārīḥ wa ādāb-i jašn-i nawrūz*, éd. M. Minuwī, (Téhéran : Kitābhāna-yi Kāwa: mihr 1312š./1933), (dans la suite *Nn1*). C'est la première édition du texte persan conservé dans le Ms. de Berlin, accompagnée de notes explicatives et précédée d'une dense introduction. Elle a été récemment réimprimée (Téhéran : Našr-i Asāṭir, 1380š./2001-2). Pour les autres éditions voir : ‘Umar Chajjām, *Traktaty* (Tit. ar. ‘Umar Ḥayyām, *Rasā’il*), (Moskva : Akad. nauk SSSR. Inst. narodov Azii. Pamjatniki literatury narodov Vostoka. Teksty ; Malaja Ser. 3), 1961-2 (dans la suite *Nn2*) ; contient (pp. 117-74) l'édition en facsimile du *Nawrūz-nāma* d'après le ms. de Berlin, avec une traduction russe de Boris A. Rozenfel'd [Rosenfeld] (pp. 187-224) - où les lacunes présentes dans le ms. de Berlin ont été intégrées sur la base du ms. de Londres - notes de B.A. Rozenfeld et A.P. Yuškevič (pp. 317-29). ‘Umar ibn Ibrāhīm-i Ḥayyām-i Nīšābūrī, *Nawrūz-nāma*, ‘Alī Ḥaṣūrī (éd.), basée sur l'éd. en facsimile de Moscou qui a été publiée deux fois : la 1^{ère} éd., avec seulement le texte persan, est datée de 1343š./1963-64 (Kitābhāna-yi Ṭahūrī) ; la 2^e éd., revue et accompagnée d'une introduction et de notes, est datée de 1357š./1978 (Kitābhāna-yi Ṭahūrī. *Zabān u farhang-i Īrān* 86) (dans la suite *Nn3*).

⁸ *Nn1* : p. 30 de l'introduction. Cf. Minorsky, V., s.v. “ ‘Umar Khayyām ”, in *ET* (Leiden: E.J. Brill ; Paris : Maisonneuve, 1936) : III, p.1054.

fait partie d'un manuscrit contenant plusieurs traités en 102 foll. « written in small Nestalik, dated A.H. 889-94 (A.D. 1484-9) », ⁹ conservé à la British Library de Londres sous la cote Add. 23568 (foll. 86^b-101^b). Cette version ne semble pas dériver directement de la première, comme le suggèrent les *diversae lectiones*, tout comme le fait que l'ordre et le nombre des chapitres ne se correspondent pas. Charles Rieu en donne brièvement la description suivante : « An account of the institution of Naurūz by the early kings of Persia and of various usages and observances connected with that festival. Beg[inning] : *īn kitāb-ī-st ki ta'rif karda-and dar kašf-i ḥaqīqat-i nawrūz* ». ¹⁰ Vu les implications considérables de ce fait pour l'attribution de l'œuvre, il vaut la peine de souligner que cet incipit correspond en bonne partie à l'expression qui, dans le ms. de Berlin, introduit le texte proprement dit, suite à une brève préface qui manque dans le ms. de Londres : « *āgāz-i kitāb-i nawrūz-nāma*. ¹¹ *Dar-īn kitāb ki bayān karda āmad dar kašf-i ḥaqīqat-i nawrūz...* » (« Début du livre *Nawrūz-nāma*. Dans ce livre, consacré au dévoilement de la vérité sur le *nawrūz*... »). ¹² C'est à cette préface que nous devons l'attribution de cette œuvre à « 'Umar ibn Ibrāhīm al-Ḥayyām ». ¹³ D'où la controverse encore ouverte.

Bien que Friedrich Rosen, le premier chercheur occidental qui ait parlé de cette œuvre, s'étonnât de certaines incongruités patentées du texte, ¹⁴ il

⁹ Ainsi R. Taylor ; v. Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* (London : Longmans & Co., Asher & Co., Trübner, 1881 / London : British Library, 1966²) : II, p. 852.

¹⁰ Ibid. : p. 853.

¹¹ Dans le ms. de Berlin, cette partie – un véritable titre, semblable à ceux qui ouvrent souvent les différentes sections du texte, est écrite dans une graphie où le corps est plus grand par rapport au reste du texte. Pour d'autres détails, voir n. 75.

¹² Voir *NnI* : p. 2 ; ms. de Berlin : fol. 78^a.

¹³ Pour un cadre précis de la question relative au nom du poète astronome, considéré comme l'auteur de très célèbres quatrains, v. de Blois, *Persian Literature* : p. 356, n. 3. Pour une étude générale sur ce thème, v. Ṭabāṭabā'ī, Muḥīt, *Ḥayyāmī yā Ḥayyām*, (Téhéran : Quqnūs, 1370š./1991-2) : pp. 17-52.

¹⁴ Le chercheur traduit et commente des parties du traité. Je reporte ici la traduction que Rosen, (*The Quatrains* : pp. 8-9) a faite de la partie finale de la section concernant les traditions relatives à l'institution du *nawrūz* et les problèmes astronomiques liés à l'établissement de cette date (= *NnI* : pp. 12-3) : « Sultān Sa'id Mu'inaddīn Malikshāh – may God brighten his memory ! – when informed about this state of things gave orders for the intercalary days to be inserted in order to bring the year back to its (right) place. The learned men of the time were brought together from (all) Khorāsān and every instrument which is wanted in an observatory was constructed, such as a mural quadrant and an armillary sphere and the like, and they brought the *Nourūz* (back) into the (solar month of) Farvardīn. But the course of the world did not give the king time and the entire intercalation remained undone. These are the facts about the *Nourūz* and what I found in the writings of previous authors as well as what I heard in my conver-

préférerait en étayer l'authenticité de l'attribution au poète astronome de Naysābūr évoquée dans la première partie du texte par les affinités lisibles entre de nombreux passages du *Nawrūz-nāma* et certains quatrains ḥayyāmiens dont il proposait la traduction.¹⁵

Le premier éditeur de cette œuvre, Mujtabā Mīnuwī, suivit le même processus. Il consacra pratiquement tout le prologue du texte à la comparaison entre les contenus de cette œuvre et bon nombre de ces célèbres quatrains (selon le chercheur iranien, Edward FitzGerald avait su pénétrer ces poèmes en profondeur, même s'il l'a fait avec une certaine liberté) afin de mettre en lumière une communauté d'esprit qui constituerait la preuve tangible de l'identité de l'auteur. Cette opération fit l'objet d'une critique rigoureuse de la part de Francesco Gabrieli¹⁶ du point de vue méthodologique.

Vladimir F. Minorsky – qui a rédigé l'entrée 'Omar *Khayyām* pour la première édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* – écrivait à propos du *Nawrūz-nāma* : « Ce traité est une plaquette d'hommage écrite à la demande d'un ami. [...] Le traité ne reflète pas une science bien profonde du compilateur, et on en peut considérer, pour plusieurs raisons, son attribution à notre auteur comme définitivement établie ». ¹⁷ D'après Tourkhan Gandjeï, la principale objection à cette attribution est que lorsque l'auteur du traité raconte la célèbre réforme du calendrier, instituée sur la volonté de Malikšāh, il indique la provenance ḥorassanienne des savants qui l'effectuèrent,¹⁸ et « Khayyām, as one of the participants in the calendar reform, certainly would not speak in these terms, if he were the author of the *Nawrūz-nāma* ». Toutefois, V. Minorsky, « in a letter to Muḥammad Qazvīnī, dated 1.VII. 1934 », prit en considération l'objection mentionnée ci-dessus et « suggested tentatively that it could have been written by a pupil of Khayyām ». ¹⁹

En empruntant cette seconde voie, T. Gandjeï proposait, d'une manière tout à fait hypothétique, une éventuelle paternité alternative de cette œuvre en la personne de 'Alī ibn Muḥammad al-Ḥijāzī al-Qā'inī (m. 546/1151-2),

sations with the learned ». Suit le commentaire du chercheur, relatif à cette question : « This is indeed a surprising statement as coming from the man who is credited with the lasting success of the *Zij-i Malikshāhī*, the famous reform of the calendar achieved under Sultān Malikshāh's auspices. It will require much careful study to explain this apparent contradiction ».

¹⁵ Rosen, *The Quatrains* : pp. 18-20.

¹⁶ Gabrieli, F., « Il 'Nawrūz-nāmeḥ' e 'Omar Ḥayyām », *Annali del Regio Istituto Superiore Orientale di Napoli*, VIII/3 (1936) : pp. 84-6.

¹⁷ Minorsky, « 'Omar *Khayyām* » : p. 1054.

¹⁸ Cf. *NnI* : p. 12.

¹⁹ Gandjeï, T., « The Nawrūz-nāma and a Turkish proverb », *Der Islam*, XLII/2-3 (1966) : p. 235 et n. 4.

surtout en sa qualité d'auteur « of a work on the Glories of the Turks », intitulée *Maḡāhir-i Atrāk*, que le ḥakīm de Qā'in dédia à Mu'izz al-dīn Sanjar (r. 511-52/1117-57). Ceci serait en parfaite adéquation avec un passage du *Nawrūz-nāma*, qui affirme : « Today there is no group better acquainted with horses than the Turks, for they are occupied day and night with horses and, furthermore, it is they who are the lords of the world ».²⁰

Muḥammad Muḥīt Ṭabāṭabā'i avait proposé un autre nom encore. Dès la parution de la première édition persane du texte, il avait en effet pensé qu'il pouvait s'agir de la *Risāla-yi Jalāliyya* sur le *nawrūz* de Ziyā' al-dīn 'Abd al-Rāfi' ibn Abī al-Faṭḥ Harawī. Cet auteur, actif au cours de la seconde moitié du XII^e siècle A.D., avait dédié cette œuvre à Ḥusraw Malik al-Ġaznawī (r. 555-82/1160-86, m. 598/1201-2). Quoi qu'il en soit, ce chercheur, qui comparait, dans un article de 1964, la section du *Nawrūz-nāma* concernant la réforme du calendrier persan voulue par Jalāl al-dawla Malikšāh (r. 465-85/1072-92) avec le passage correspondant du *Zij-i Sanjārī* de 'Abd al-Raḥmān al-Ḥāzinī, opta pour le caractère apocryphe du premier. Même s'il pouvait cerner dans le *Nawrūz-nāma* différents indices en faveur d'une éventuelle paternité de Ziyā' al-dīn 'Abd al-Rāfi', il nourrissait maintes incertitudes à cet égard car, si l'on s'en tient au *Lubāb al-albāb* de 'Awfi, la *Risāla-yi Jalāliyya* aurait été composée en vers.²¹

Dans la préface de la seconde édition de l'œuvre dont il assura la direction et la publication en 1978, 'Alī Ḥaṣūrī n'exprime aucun doute quant à l'authenticité de l'attribution, vu qu'il considère le *Nawrūz-nāma* comme « la plus célèbre des œuvres en persan de Ḥayyām » et il en propose une datation approximative en l'an 495/1101-2 sur la base d'argumentations intrinsèques, axées surtout sur le contenu de la première partie du texte.²²

Dans un article, qu'il a intitulé de manière emblématique « Qui est l'auteur du *Nawrūz-nāma*? », Muḥsin Farzāna exposait son hypothèse sur la paternité de l'œuvre composée, à son avis, entre 485 et 500 (1092-3 et 1106-7). S'opposant à V. Minorsky, qui pensait qu'il pouvait s'agir de l'œuvre d'un élève du célèbre astronome, il refusait de prendre en considération l'hypothèse avancée par 'Alī Daštī Dardamī, pour qui il s'agirait d'un faux écrit par un docte zoroastrien, et il portait toute son attention sur les données contenues dans le *Farruḡ-nāma* de Abū Bakr Muṭaḥhar ibn Muḥammad Jamālī Yazdī, composé en 580 (1184-5). Les passages qui y sont consacrés à la question du calendrier, où l'auteur rapporte les opinions relatives à un personnage dénommé Kayḥusraw Šīrāzī, et qui sans ce texte

²⁰ Gandjei, « The Nawrūz-nāma » : pp. 236-7 (= *Nn1* : p. 55).

²¹ Sur toute cette question, voir Ṭabāṭabā'i, « Nawrūz wa Nawrūz-nāma », *Yağmā*, XVII/2 (1343 E.S./1964) : pp. 74-9 ; Id., *Ḥayyāmī ya Ḥayyām* : pp. 120-1, notamment 176-81, 206. Cf. Gandjei, « The Nawrūz-nāma » : p. 236.

²² Voir *Nn3* : p. 5.

serait resté un illustre inconnu, présenteraient – de l’avis de M. Farzāna –, de frappantes similitudes avec le texte du *Nawrūz-nāma*.²³

Si François de Blois exprime les plus grands doutes sur l’authenticité de l’œuvre,²⁴ un autre expert qui fait autorité soutient fermement, et donc sans tenir compte de la discussion suscitée par cette question, que « après la destruction de son observatoire, *Khayyām* écrivit en persan son *Livre de la Nouvelle Année*, le *Nawrūz-nāma*, consacré au calendrier solaire persan [...]. Ce traité fut écrit, sans aucun doute, pour attirer l’attention des successeurs de Malik *Shāh* sur les problèmes du calendrier solaire persan et pour les inciter à reconstruire l’observatoire », qui – comme ce chercheur le précise quelques lignes plus haut – « fut détruit après la mort de Malik *Shāh*, en 485/1092 ». ²⁵ Cette idée – à la fois tenace et hardie et qui, de toute manière, pouvait compter sur des états intratextuels²⁶ – avait trouvé des

²³ Farzāna, M., “Mu’allif-i Nawrūz-nāma kī-st? ”, *Āyanda*, X/10-1 (1363š./1985¹) : pp. 772-4, ici 773-4. [Nouvelle publication, revue et corrigée sous le titre abrégé *Mu’allif-i Nawrūz-nāma* dans Farzāna, *Dīn-i ħurram*, (Téhéran 1366š./1987²) : pp. 26-32]; Cf. *Nn1* : pp. 11-2 (et non pas 7-8 comme l’indique le chercheur iranien) et Abū Bakr Muṭahhar ibn Muḥammad Jamālī Yazdī, *Farruḥ-nāma* (éd. Ī. Afšār) (Téhéran : Intišārāt-i Farhang-i Īrān-zamīn, 11, 1346š./1967) : pp. 250, 261-2. Bien qu’elles soient tout à fait raisonnables, les argumentations qui y sont proposées ne peuvent pas être considérées comme définitives, dans la mesure où elles reposent sur des déductions basées sur des conjectures ; par exemple, il faudrait nécessairement considérer Kayḥusraw Šīrāzī, l’auteur présumé du *Nawrūz-nāma*, dont on ignore les éléments biographiques – comme contemporain de Malikšāh.

²⁴ De Blois, *Persian Literature* : V, par. 2, p. 359 : « Two treatises in Persian prose have been published as the work of Khayyāmī, but both are of very questionable authenticity. One, the *Nawrūz-nāmah* [...] ». Même si l’œuvre contient des éléments qui peuvent être manifestement reconduits à la tradition iranienne de cour, on ne peut pas entièrement partager l’opinion de F. de Blois, selon laquelle : « The book [...] is written from the standpoint of a Persian chauvinism of which there seems to be no trace in Khayyāmī’s authentic writings ». En effet, on pourrait tenir le même discours – et bien plus fortement encore – sur le monde turc, que l’auteur exalte explicitement (Cf. *Nn1* : p. 55). Toutefois les nombreux passages du texte, où certaines traditions généralement iraniques sont minutieusement légitimées en citant des matériaux traditionnels islamiques, placent l’œuvre au sein de la saison culturelle typique de l’époque seljukide, que l’on ne peut certes pas interpréter par des catégories modernes d’empreinte nationaliste, comme le chauvinisme. En outre, le raisonnement cité ci-dessus, qui vise à nier la paternité ḥayyāmienne de l’œuvre, suit la même méthode que ceux qui en affirment avec force l’authenticité. Il ne semble pas possible de résoudre le problème en évaluant si le contenu de l’œuvre en question correspond ou non à celui des textes que l’on peut attribuer avec davantage d’assurance, voire avec une certitude absolue, à ‘Umar al-Ḥayyām(ī). A plus forte raison si une telle évaluation repose sur l’“esprit” et non, éventuellement, sur la lettre du texte.

²⁵ Rosenfeld, in *EP* : X, p. 898.

²⁶ Par exemple, Qanbarī, M.R., *Ḥayyām-nāma. Rūzgār, fasafa wa šī‘r-i Ḥayyām* (Téhéran : Zawār, 1384š./2005) : pp. 269-70 conforte l’idée que le texte s’a-dressait aux suc-

défenseurs convaincus parmi les lettrés iraniens²⁷ de grand renom, tels Ṣādiq Hidāyat²⁸ et Muḥammad T. Bahār,²⁹ et elle demeure aujourd’hui encore la plus répandue. La preuve en est qu’on la retrouve dans un essai très récent de caractère général consacré à la figure de ‘Umar al-Ḥayyām(i), dont l’auteur, Muḥammad R. Qanbarī, ne fournit par ailleurs aucune indication précise sur les chercheurs qui ont proposé d’éventuelles paternités alternatives pour le *Nawrūz-nāma*, dont les travaux ont été systématiquement négligés même dans la riche bibliographie qui clôt ce texte.³⁰

Comme mon propos n’est pas ici de vérifier le bien-fondé de l’attribution – explicite, mais problématique – à ‘Umar al-Ḥayyām(i) fournie par le ms. berlinois, vu que nous manquons, aujourd’hui encore, d’une collation avec le ms. incomplet de Londres,³¹ il me semble opportun de s’en tenir au jugement circonspect de F. Gabrieli. En effet, le chercheur italien a pris prudemment ses distances par rapport au jugement de V. Minorsky, qui était alors favorable à l’authenticité de l’attribution. Sans se prononcer ouvertement pour le caractère pseudo-épigraphique de l’œuvre, il concluait les brèves remarques qu’il avait formulées sur ce thème, qui demeurent dignes d’attention, par la nécessité de « rimettersi [...] al semplice dato estrinseco della intitolatura, senza sforzare la leggera *risālah* a dovere di per sé legitti-

cesseurs de Malikšāh dans la perspective souhaitable d’achever l’observatoire astronomique où al-Ḥayyām(i) aurait composé ses célèbres tables astronomiques ; par le passage, voir *Nn1* : pp. 13-5, où l’on mentionne l’usage/devoir du souverain de mener à terme les constructions entreprises par son ou ses prédécesseurs.

²⁷ Et pas seulement. Cette question avait même été abordée, dans un esprit critique résolument plus “scientifique”, par le célèbre lettré et chercheur indien Muḥammad Iqbāl. Il optait lui aussi pour le bien-fondé de la paternité établie dans le ms. de Berlin, qui était affirmée avec une grande ténacité, mais avec plus encore de superficialité : Iqbāl, M., “Nawrūznāma-yi Ḥayyām”, dans *Maqālāt-i muntaḥaba-yi majalla-yi dānišgāh-i ḥāwaršināsī* (Lahore : 1346š./1967) : I, pp. 140-51 [Réimpression de l’article paru dans : *Oriental College Magazine* (Lahore – Pakistan) : XI/1 (nov. 1934) : pp. 104-15].

²⁸ Pour une vision d’ensemble sur les positions du célèbre écrivain iranien à propos de la question ḥayyāmienne, voir Fūlādward, Muḥammad Mahdī, “Sahm-i Ṣādiq Hidāyat dar šināsānidan-i Ḥayyām”, *Farhang*, XII (2000) : nn. 29-32 (*Commemoration of Khayyām*).

²⁹ Même le *malik al-šū‘arā*, dans son *Sabk-šināsī*, datait cette œuvre sur la base stylistique au V^e s. de l’Hégire ; v. Bahār, M.T., *Sabk-šināsī* (Téhéran : Amīr Kabīr, 1375 š./1996-7) : II, p. 168.

³⁰ Qanbarī, *Ḥayyām-nāma*: pp. 263-72, 444-5.

³¹ Le ms. de Londres, auquel il manque la préface, contient au moins les deux tiers du contenu du texte conservé dans le ms. de Berlin. Les sections y sont disposées dans un ordre différent, et il manque de celles qui concernent “le Calame”, “le Cheval”, “le Faucon” et “le Beau visage” ; cf. Gandjei, “The Nawrūz-nāma” : p. 236.

marsi come opera dell'astronomo poeta di Nīsābūr ». ³² Nous allons donc nous concentrer sur l'argument du texte et non pas sur son auteur potentiel. Pour ce faire, il est nécessaire d'en présenter succinctement le contenu.

Risāla de caractère essentiellement didactique, cette œuvre – composée de deux blocs principaux – s'ouvre par l'eulogie d'usage et par une brève présentation (qui manque dans le ms. de Londres) où l'on indique, outre l'auteur, l'origine et le but de l'écrit : « Un ami fidèle, avec lequel j'avais l'habitude de converser, me demanda quelle était la raison de l'existence du *nawrūz* et quel était le souverain qui l'avait institué. Je me consacrai à cette question et, conformément à la volonté divine (que Sa magnificence soit magnifiée), il en est résulté le présent compendium ». ³³ Suit le début à proprement parler de la première partie de l'œuvre, contenant une description plutôt approximative – mais non dénuée d'intérêt pour autant – des traditions relatives à l'institution du *nawrūz* et des problèmes astronomiques liés à l'établissement de cette date. ³⁴ Outre un grand nombre de détails sur l'histoire du calendrier, qui n'est pas toujours aisée à interpréter, on peut y découvrir la liste des noms des mois « zoroastriens » accompagnés de leurs para-étymologies et d'un précis d'histoire du calendrier iranien allant du début de l'âge islamique à la réforme de ce dernier, opérée sur l'injonction de Malikšāh al-Saljūqī.

La seconde partie de l'œuvre, qui est subdivisée en brefs chapitres, traite d'arguments variés, à l'enseignement de la vie à la cour, des traditions courtoises des rois d'autrefois et de la célébration souveraine du nouvel an. Le dense chapitre sur les *Us et coutumes des rois de Perse* ³⁵ – où il consacre un ample espace aux usages courtois (stéréotypés) de l'époque abbasside, présentée aux lecteurs comme une sorte d'âge d'or – est suivi de deux brèves sections intitulées *Le chef des mages arrive et il apporte le nawrūzī* et *Eloge du chef des mages selon leur manière de s'exprimer*. ³⁶ Je vous en propose ci-dessous une traduction française. Suivent les chapitres consa-

³² Gabrieli, “ Il ‘Nawrūz-nāmeḥ’ ”: p. 86.

³³ *NnI* : p. 1. Gandjei, “ The Nawrūz-nāma ” : p. 235 considère de manière tout à fait raisonnable que ce passage constitue un argument contraire à l'idée de Mīnuwī, pour lequel le texte aurait été composé « for the successor of Malikshāh, with the purpose of encouraging him to complete the work of the, as yet unfinished, observatory ». Rosenfeld, dans *EF* : X, p. 898 lui-même a fait sienne, à quelques différences près, cette idée. Il écrit en effet : « L'observatoire fut détruit après la mort de Malik Shāh [...]. Après la destruction de son observatoire, Khayyām écrivit en persan son ‘Livre de la Nouvelle Année’, *Nawrūz-nāma* [...], sans aucun doute pour attirer l'attention des successeurs de Malik Shāh sur les problèmes du calendrier solaire persan et pour les inciter à reconstruire l'observatoire ».

³⁴ *NnI*: pp. 2-13.

³⁵ *NnI* : pp. 13-7.

³⁶ *NnI* : pp. 18-9.

crés à : *L'or, Les trésors cachés, La bague, L'épi d'orge vert, L'épée, L'arc et la flèche, Le calame, Le cheval, Noms de chevaux en langue persane, Le faucon, Comment choisir le faucon, Bienfaits du vin, La découverte du vin et Le beau visage*.³⁷

Il n'est pas inintéressant de remarquer que l'auteur, dans bien des cas, s'est efforcé d'accoler de manière adéquate à la donnée iranique des extraits du répertoire traditionnel (citations coraniques, *ḥadīṭ* et récits), en parvenant, dans le cas du vin, à un compromis qui est un véritable coup de génie : vu l'impossibilité d'en justifier la consommation, il en raconte la découverte et il établit la liste de ses différentes typologies et vertus thérapeutiques, en recourant amplement aux doctrines médico-physiologiques qui avaient cours à son époque.

Les deux sections proposées ci-dessous en traduction³⁸ jouent un rôle de charnière dans l'économie de la seconde partie du texte, car elles permettent à l'auteur de passer avec souplesse de la description générique des coutumes des souverains à l'argument princeps : le *nawrūz* des anciens rois de Perse. La liste des dons apportés au souverain introduit et justifie la suite de l'œuvre, caractérisée par l'exposition systématique d'informations, de nouvelles, de curiosités et d'anecdotes qui, d'un côté, ont surtout la fonction d'éclaircir le sens sous-jacent à chacun de ces dons et, de l'autre, de rendre compte du lustre d'une tradition si ancienne et vécue encore si profondément.

Le chef des mages arrive et il apporte le nawruzī – Il était d'usage, à l'époque des rois de Perse, de Kay Ḥusraw à Yazdajird-i Šahryār, le dernier des rois de Perse, que le jour de *nawrūz* le chef des mages se rendît chez le souverain avant toute autre personne,³⁹ en apportant une coupe en or pleine de vin, une bague, une pièce d'argent et une pièce d'or, un bouquet d'épis d'orge verte fraîche, une épée, un arc et une flèche, un encrier et un calame, un cheval,⁴⁰ un faucon et un esclave au beau visage,

³⁷ Respectivement, *Nn1* : pp. 20-3 ; 23-5 ; 26-9 ; 30-3 ; 34-8 ; 39-43 ; 44-50 ; 51-3 ; 53-5 ; 56-7 ; 57-9 ; 60-5 ; 65-70 et 71-7.

³⁸ Ms. de Berlin, foll. 84^b-85^a et ms. de Londres, foll. 91^a-91^b, dont on peut voir *infra* la transcription. La traduction proposée ici suit fondamentalement l'édition Mīnuwī basée sur le ms. de Berlin plus ancien, sauf dans les cas où la confrontation avec le ms. de Londres – que le chercheur iranien n'avait pas à sa disposition – m'a permis d'en rectifier la lecture.

³⁹ Ici le ms. de Londres, fol. 91^a l. 11, diffère de manière significative : *bāmdād ḥādīm-ī ki dar sarāy būdī wa mūbad-i mūbadān*, « de bon matin, un fonctionnaire du palais et le chef des mages... ».

⁴⁰ Le ms. de Berlin reporte *astar*, « mulet » ; *asp-ī* est la version proposée par Mīnuwī en note, qu'il reconstitue, de toute évidence, sur la base de la suite, où réapparaît *asp* au lieu de *astar*. Cette lecture est confirmée par le ms. de Londres (fol. 91^a) : *asb-ī*.

et qu'il fit des éloges de sa personne et le bénît en langue persane, conformément à leur manière de s'exprimer. Une fois que le chef des mages avait terminé son éloge entraient les notables du royaume qui lui rendaient hommage.

L'éloge du chef des mages selon leur manière de s'exprimer – 'Ô souverain, à la fête de *farwardīn* au mois de *farwardīn*, loue le Seigneur de la religion des Kayānides !⁴¹ Que Surūs⁴² t'apporte sagesse et perspicacité dans l'action⁴³ et une longue vie,⁴⁴ vécue avec une trempe de lion ! Sois heureux sur ton trône d'or et bois avec bonheur à la coupe de Jamšīd !⁴⁵ Lorsque tu t'élèves au plus hautes aspirations, lorsque tu fais le bien, lorsque tu rends justice et que tu dis la vérité, conserve l'usage de tes aïeux ! Sois frais et jeune comme l'épi d'orge vert ! Que ton destrier soit puissant et victorieux ! Que ton épée resplendisse, et qu'elle donne la mort à l'ennemi ! Que ton faucon saisisse force proies à la chasse ! Que tes actions soient droites, telles une flèche ! Puisses-tu conquérir des territoires et régner, comblé d'or et d'argent ! Prends en considération l'art et la sagesse, et méprise l'argent ! Que ta demeure soit prospère, et longue vie à toi !' Une fois ces paroles prononcées, il goûtait et présentait la coupe au roi, passait les épis dans l'autre main et posait la pièce d'or et celle d'argent près du trône. Il agissait ainsi de manière à ce que, en ce nouveau jour⁴⁶ de l'année nouvelle, le premier regard des notables tombât sur ces choses, en sorte que, pourvus de ces dernières, heureux et contents, ils pussent passer avec bonheur l'année qui venait de commencer et que cette année fût [donc] pour eux [une année]

⁴¹ La reconstitution de cette partie proposée dans *Nn1* : p. 18, n. 3, est *āzādī kun bar yazdān wa dīn-i kayān*. La lecture proposée dans *Nn3* : p. 27, est *āzādī guzīn yazdān wa dīn-i kayān*, qui est par ailleurs en parfaite adéquation avec le ductus du ms. de Berlin (fol. 84^b). Je traduis conformément au ms. de Londres (fol. 91^a) : *āzādī guzīn yazdān-i dīn-i kayān*.

⁴² L'ange de la tradition mazdéenne qui donne son nom au XVII^e jour du mois zoroastrien et qui représente l'Intellect dans la tradition islamique est identifié avec Jabrā'il (Gabriel).

⁴³ Ici le ms. de Londres, fol. 91^a l. 17, diffère de manière significative : *pā kardan-i dānākard wa bīnā ba-kārdānī*, « [...] avancer avec sagesse et prudence dans l'action ».

⁴⁴ *Nn1* : p. 18 lit *dīr zīw*. le ms. de Londres reporte clairement *dīn* au lieu de *dīr* ; suivent cinq caractères, dont le premier et le quatrième en forme de *bā'*, dépourvus de leurs points diacritiques, comme suit : دبويد.

⁴⁵ Ici le ms. de Londres, fol. 91^a l. 18, est différent : *ba-jāy-i jamšīdī*, « à la place qui fut celle de Jamšīd ».

⁴⁶ Telle est l'étymologie traditionnelle du terme *nawrūz* selon les lexicographes ; cf., par exemple, Muḥammad Ḥusayn b. Ḥalaf-i Tabrīzī, *Burhān-i qāṭī'* (*Dictionnaire de la langue persane*). M. Muḥīn (éd.) IV (Téhéran : Ibn Sīnā, 1376š./1955-6) : sub voce.

bénie, vu que la joie et la prospérité du monde résident dans les choses qui avaient été apportées au souverain [...].⁴⁷

C'est un clair exemple de fiction littéraire : nous sommes en présence d'un auteur actif entre le XI^e et le XII^e s. A.D. et qui, après avoir subsumé – et identifié de cette manière – les éléments constitutifs du *nawrūzī*, le don cérémonial offert au souverain en ouverture du *nawrūz* (« avant tous les autres ») reconstitue, en accomplissant un effort manifestement archaïsant, les paroles de circonstance que le chef des prêtres zoroastriens aurait adressées au Roi des rois, en éclaircissant ainsi partiellement la signification symbolique de ces dons.

L'usage courtois du *nawruzī*, dont on trouve de nombreuses traces dans les œuvres d'époque islamique, est déjà décrit dans les *Ātār al-bāqīya* de al-Bīrūnī, même s'il n'est pas désigné explicitement par ce nom. Vu l'intérêt du passage pour notre thème, je le reporte entièrement dans la traduction anglaise de C. Edward Sachau :⁴⁸

In these five days [c'est-à-dire du 1^{er} au 5 *farwardīn*] it was custom of the Kistrās that the king opened the Naurōz and then proclaimed to all that he would hold a session for them, and bestow benefits upon them. On the second day the session was *for men of high rank, and for the members of the great families*. On the third day the session was for his warriors, and *for the highest Maubads*. On the fourth day it was for his family, his relations and *domestics*, and on the fifth day it was for his children and clients. So everybody received the rank and distinction he was entitled to, and obtained those remunerations and benefits which he had deserved. When the sixth day came and *he had done justice to all of them*, he celebrated Naurōz for himself and conversed only with his special friends and those who were admitted into his privacy. *Then he ordered to be brought before him the whole amount of presents arranged according to those who had presented them*. He considered them, distributed of them what he liked, and deposited what he liked in his treasury.

Les parties que j'ai mises en italique rappellent assez nettement, à mon avis, certains éléments présents dans le passage du *Nawrūz-nāma* proposé

⁴⁷ Croyance encore aujourd'hui quasiment universelle, dont les origines se perdent dans la nuit des temps, mais qui est bien attestée, par exemple, pour l'Espagne du VI^e s. (v. Martinus Bracarenis, *De correctione rusticorum* XI,2) ; l'idée que ce que l'on voit ou fait le premier jour de l'an donne le ton à l'année entière est ici bien exprimée.

⁴⁸ al-Bīrūnī, *The Chronology of Ancient Nations*, trad. par C. E. Sachau (London : W. H. Allen & Co., 1879) : pp. 203 l. 38-204 l. 8 = Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī, *Kitāb al-ātār al-bāqīya ʿan al-qurūn al-ḥāliya*, C. E. Sachau éd. (Leipzig : F. A. Brockhaus, 1878) : pp. 218 l. 21-219 l. 5.

ci-dessus en traduction : les serviteurs les plus proches,⁴⁹ le grand prêtre zoroastrien, les dignitaires – auxquels le souverain dispense sa justice – les cadeaux déposés devant le roi, « arranged according to those who had presented them ». On peut remarquer que les dignitaires, les prêtres occupant un rang élevé et les serviteurs les plus proches représentent trois des catégories admises séparément lors de l'audience du souverain, au cours des six jours où se déroulait la célébration. Cependant, on ne trouve aucune trace de ces six jours de fête dans le *Nawrūz-nāma*, même si on y ébauche implicitement une sorte de hiérarchie :⁵⁰ on dit en effet qu'au cours de l'audience du souverain, les serviteurs les plus proches et le grand prêtre zoroastrien précèdent les dignitaires de la cour. En outre, dans les explications contenues dans les différents chapitres qui suivent les sections traduites ci-dessus, nous retrouvons des éléments que l'on peut considérer (et qui sont considérés) comme appartenant à une sorte d'échelle hiérarchique liée au *nawrūz* :⁵¹ le sceau (la bague, *anguštar*) relève, en effet, de la stricte autorité du souverain,⁵² le calame et l'encrier sont le symbole de l'homme de plume, de l'administrateur (le vizir sera honoré de cet attribut lors de sa nomination sous les Safavides) ; l'épée, l'arc et la flèche, ainsi que le cheval et le faucon, appartiennent au monde de la chevalerie, sous sa double dimension de guerre et de chasse. Il faut également noter ici que la flèche symbolise aussi la rectitude dans l'action et donc la justice. L'esclave au beau visage rappelle les serviteurs intimes du palais, les épis et la coupe évoquent le monde religieux (renaissance de la végétation, libations de bon augure) et les pièces – comme on le sait – sont propices à tout un chacun. Dans tous les cas, l'or et l'argent sont des métaux précieux et le premier en particulier, comme l'explique le chapitre qui lui est consacré, est un symbole de souveraineté. Et lorsque l'on parle, dans le monde iranique, de souveraineté, on parle fondamentalement de Jamšīd.

⁴⁹ Ms. de Londres, fol. 91^a l. 11 ; cf. n. 39.

⁵⁰ Pour une hiérarchie thématique possible des différentes sections de la seconde partie de l'œuvre, voir le tableau proposé à la fin du texte, où sont également indiquées les correspondances avec les foll. des mss. de Berlin et de Londres.

⁵¹ Et au mois où il tombe, *farwardīn*, qui, selon al-Bīrūnī (traduction anglaise p. 203 ll. 26-30 = texte arabe p. 218 ll. 16-9), avait été subdivisé en six parties de cinq jours chacune : « After the time of Jam the kings made this whole month, *i.e.* Farwardīn-Māh, one festival, distributed over its six parts. The first five days were feast days for the princes, the second for the nobility, the third for the servants of the princes, the fourth for their clients, the fifth for the people, and the sixth for the herdsmen ». Pour ce qui est des deux premiers segments, il peut être intéressant de les confronter avec le témoignage plus ancien de al-Kisrawī, où l'on peut constater la situation inverse ; v. Inostrancev, K. A., *Sasanidskie étyudy* (S. Peterburg : W. F. Kirschbaum, 1909) : p. 92.

⁵² Cf. n. 63.

Jamšīd, le souverain légendaire kayānide, qui a institué le *nawrūz*⁵³ et dont la coupe paraît en filigrane parmi les éléments du *nawrūzī* mentionnés dans le *Nawrūz-nama*, ne cesse d'être cité par al-Bīrūnī. C'est au roi Jam – qui est désigné ainsi dans les *Ātār al-bāqīya* – qu'est dédiée la partie initiale de la section consacrée au *nawrūz*, dans le chapitre IX, *On the festivals in the months of the Persians*⁵⁴. Malheureusement, une ample lacune marque l'incipit de ce chapitre dans l'édition du texte arabe et dans la traduction anglaise de C.E. Sachau, complétée cependant par Johann Fück, sur la base du Ms. ʿUmūmī 4667 d'Istanbul et dans la traduction russe de cette œuvre, publiée à Taškent. Dans cette première partie du chapitre – juste avant que la narration ne reprenne son cours – nous trouvons la célèbre tradition suivante, relative au *nawrūz* :⁵⁵

Selon les paroles de ʿAbd al-Šamad ibn ʿAlī, qui rapporte cette tradition à son grand-père ʿAbdallāh ibn ʿAbbās, on apprend que le jour de *nayrūz*, on donna au Prophète – la paix soit sur Lui – une coupe d'argent, qui contenait un gâteau.⁵⁶ Il demanda : 'Qu'est-ce que c'est ? On lui répondit : 'C'est [pour] le *nawrūz*'. 'Et qu'est-ce que *nawrūz*?' – demanda le Prophète. On lui répondit : 'Une grande fête pour les Persans'[...]. Et il mangea le gâteau et partagea la coupe avec ses compagnons [...].

Dans la traduction de Taškent, la partie finale de l'extrait cité est rendue de la manière suivante : « Et il mangea le gâteau, mais [il brisa et] partagea la coupe ». Toutefois, sans avoir besoin de préciser que ce qui précède immédiatement (que je n'ai pas reporté ici, mais j'y reviendrai sous peu) ne laisse deviner aucune raison plausible à ce geste curieux, il ne me semble pas du tout aisé de casser en morceaux une coupe en métal pour la partager parmi les présents. Par ailleurs, le texte arabe continue ainsi : « wa qassama al-jām bayn aṣḥābihi [...] », littéralement : « and he divided the cup among his companions [...] », ⁵⁷ ce qui peut aussi simplement indiquer le fait qu'il en *distribua* le contenu avec les présents, comme pour dire : « Il mangea le gâteau, mais il en donna aussi aux autres ». Quoi qu'il en soit,

⁵³ Cf. *NnI* : p. 8 ; ms. de Londres : fol. 88^b, l. 3 ; ms. de Berlin : fol. 81^a, l. 3.

⁵⁴ al-Bīrūnī, *Chronology* : pp. 200 l. 25-203 l. 5 (= *Ātār*: pp. 216 l. 3-218 l. 16).

⁵⁵ Voir Fück, J. W., "Sechs Ergänzungen zur Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnīs' 'Chronologie Orientalischer Völker'", dans *Documenta Islamica Inedita* (Ricardo Hartmannn viro de studiis islamicis meritissimo sacrum) (Berlin : Akademie-Verlag, 1952) : pp. 69-98, ici p. 84. Cf. Abu Rejhan Biruni, *Pamjatniki Minuvšich Pokolenij* (trad. M. A. Sal'e ; *Izbrannye Proizvedenija*, I) (Taškent : Akademiya Nauk Uzbekskoj SSR, 1957) : p. 225 (= *Ātār* : lacune).

⁵⁶ Dans la traduction russe paraît le terme arabe correspondant *ḥalwā*.

⁵⁷ al-Bīrūnī, *Chronology* : p. 199 l. 5 (= *Ātār*: p. 215 l. 5).

cette dernière lecture est confirmée par un passage de al-Kisrawī, dont on va parler. Dans tous les cas, ce qui me paraît digne d'être souligné, c'est la présence de la coupe en métal précieux (l'argent), détail d'autant plus intéressant que cette coupe contient un gâteau. Al-Bīrūnī raconte plus loin⁵⁸ la légende qui, selon Āḍarbād, *mūbad* de Baghdad, expliquerait la coutume fort répandue – et encore en usage⁵⁹ – d'offrir un gâteau à l'occasion du *nawrūz*. Le protagoniste y est, une fois de plus, le roi Jamšīd, qui découvre la canne à sucre le jour de *nawrūz*, ainsi que le processus d'extraction du sucre lui-même (un don véritablement précieux pour l'humanité entière), qui aurait eu lieu pour la première fois le 5 du mois.

Tout ceci connaît un antécédent présent dans un chapitre du *Kitāb al-mahāsin wa al-aqdād* – œuvre d'attribution incertaine, datant du milieu du IX^e s. A.D. et intitulée *Mahāsin al-nayrūz wa al-mihrijān* (« Beautés du *nawrūz* et du *mihrgān* »).⁶⁰ En effet, on y attribue le très grand passage sur le *nawrūz* à un certain al-Kisrawī, que Kostantin A. Inostrancev propose d'identifier avec Mūsā ibn ʿĪsā al-Kisrawī,⁶¹ un auteur actif pendant la première moitié du IX^e siècle A.D. Vu la taille de l'extrait, je ne propose que la traduction des parties concernant directement le thème en examen :

Al-Kisrawī dit : Le premier à avoir institué *nayrūz*, fondé des palais royaux, élevé des insignes souverains, extrait de l'argent, de l'or et des minéraux, inventé les instruments en fer, apprivoisé le cheval et d'autres animaux, extrait les pierres précieuses, extrait le musc, l'ambre et d'autres arômes, construit des châteaux, creusé des citernes et tracé des canaux, ce fut le roi Jam [...]. Et ce parce qu'à *nayrūz* il conquiert le monde et peupla les régions de l'īrān-šahr, qui est la terre de Babylone. *Nayrūz* marqua le début de son règne et l'on prit l'habitude de le fêter [...]. Jam divisa les jours du mois et assigna les cinq premiers jours aux nobles. Les

⁵⁸ al-Bīrūnī, *Chronology* : pp. 200 l. 40-201 l. 2 (= *Ātār* : p. 216 ll. 9-13).

⁵⁹ Shahbazi, A. Sh., *Nowruz*. ii. In *the Islamic period*, dans *EIr* (on-line edition: <http://www.iranica.com/articlenavigation/index.html>) : *passim*.

⁶⁰ *Le livre des beautés et des antithèses (al-Kitāb al-musammā bi-ʿl-mahāsin wa al-aqdād)*, attribué à Abu-Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra, text arabe publié par G. Van Vloten (Leyde : E. J. Brill, 1898) : pp. 359-65.

⁶¹ Inostrancev, *Sasanidskie étjudy* : pp. 86-87. Quoi qu'il en soit, dans le *Fihrist* de Ibn al-Nadīm paraissent deux autres auteurs répondant à cette *nisba* : Abū al-Ḥusayn ʿAlī ibn Mahdī al-Kisrawī, auteur, entre autres, d'un *Kitāb al-aʿyād wa al-nawārīz* (p. 150), et Yazdajird ibn Mahanbadān (Mahindād?) al-Kisrawī, auteur d'un *Kitāb faḍāʾil Baḡdād*, mentionné immédiatement après Mūsā ibn ʿĪsā al-Kisrawī (p. 128). Le *nawrūz* est également documenté dans deux autres sources citées dans le *Fihrist*, un *Kitāb al-nawrūz wa al-mihrijān*, attribué à Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Hārūn ibn ʿAlī ibn Yaḥyā (p. 144), et un *Kitāb al-aʿyād wa faḍāʾil al-nayrūz* de Abū al-Qāsim ibn ʿAbbād al-Šāḥib (p. 135).

cinq jours suivants furent le *nawrūz* du roi, pendant lesquels le roi dispensait des dons et des bienfaits. Puis [il assigna] les cinq jours suivants à ses serviteurs (*hidam*), cinq autres jours à ses intimes (*hawāṣṣ*), cinq jours à ses soldats (*jund*) et les cinq jours suivants aux communs des mortels (*raʿāʿ*), ce qui fait donc trente jours [...]. Pendant ces deux jours [scil. *nawrūz* et *mihrgān*], après que le roi eut revêtu ses propres habits honorifiques et ouvert l'audience, se rendait chez lui un homme de bonne réputation, expert en choses qui procurent de la joie, avec un visage joyeux, et doté d'éloquence. Ce dernier disait, en présence du roi : 'Permetts-moi d'entrer !', et [le roi] lui demandait : 'Qui es-tu, d'où viens-tu, où veux-tu aller, qui vient avec toi, avec qui te présentes-tu et qu'apportes-tu ?' L'autre répondait : 'Je viens des deux plus augustes et je me rends chez les deux plus fortunés,⁶² j'apporte avec moi tout homme victorieux et mon nom est Hujasta (« heureux »/« qui porte bonheur »). J'apporte avec moi l'année nouvelle et j'apporte au roi une bonne nouvelle, des salutations et un message', et il lui demandait la permission d'entrer. Le roi lui disait alors : 'Entre !'. Cet homme lui remettait entre les mains un plateau (*hiwān*) d'argent, au bord duquel étaient disposés toutes sortes de petits gâteaux (*arġifa*) et des pains de céréales variées, comme le froment, l'orge, le millet, le sorgho, les pois chiches, les lentilles, le riz, le sésame, les fèves et les haricots. Sur les côtés du plateau étaient posées sept semences de chacun de ces grains. Au milieu se trouvaient sept petits rameaux de plantes, dont la vue et le nom étaient considérés comme de bon augure, tels le saule, l'olivier, le cognassier, le grenadier, coupés dans le sens de la longueur et mesurant parfois un pouce, parfois deux, parfois trois.⁶³ Chaque petit rameau correspondait

⁶² La référence concerne évidemment les deux fêtes de *nawrūz* et de *mihrgān*, perçues comme une hendiadis ; une telle perception est évidente dans le passage suivant de al-Bīrūnī (*Chronology* : p. 208 ll. 21-4 = *Ātār* : p. 222 ll. 19-21) : « Salmān Alfārīsī has said: In Persian times we used to say that God has created an ornament for his slaves, of rubies on Nawrūz, of emeralds on Mihrajān. Therefore these two days excel all other days in the same way as these two jewels excel all other jewels ».

⁶³ Ici – et dans ce qui suit immédiatement – la référence concerne évidemment la tradition reprise ensuite par al-Bīrūnī (*Chronology* : p. 203 ll. 20-5 = *Ātār* : p. 218 ll. 14-6) : « On the same day Jam brought forward all kinds of measures; therefore the kings considered his way of counting as of good omen. On the same day they used to prepare all the necessary papour and the hides on which their despatches to the provinces of the empire were written, and all the documents to which the royal seal was to be applied were sealed. Such a document was called *Espīdānuwīšt* » c'est-à-dire *isfīd-niwišt*, autrement dit « blanc-écrit », comme l'indique une variante préférable, contenue dans le ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris, Suppl. Arabe nr. 713.

à une des [sept] régions. En maints endroits il était écrit *abzūd*, *abzāʾad*, *abzūn*, *burwār*, *farruhīh*,⁶⁴ ce qui signifie : il s'accrut, qu'il s'accroisse, croissance, abondance, joie et prospérité. Il y avait aussi sept écuelles blanches, contenant des *dirhams* luisants, flambant neufs, un *dīnār* nouveau et une poignée de rue. [Le roi] acceptait donc tout ceci, et ce dernier lui souhaitait la vie éternelle, un long règne, le bonheur et la gloire. Ce jour-là, le roi ne s'informait de rien, craignant de venir à la connaissance de quelque chose de mauvais qui se répéterait tout au long de l'année. En premier lieu, on présentait au roi un plat en or ou en argent, sur lequel se trouvaient du sucre blanc et une noix de coco fraîchement épluchée, des coupes (*jāmāt*) en or et en argent. Il commençait par du lait frais avec de la crème, où il trempait une datte fraîche qu'il sirotait dans une noix de coco. Il en offrait ensuite à ceux qu'il aimait et goûtait les gâteaux qui lui plaisaient. A chaque jour de *nayrūz*, on libérait un faucon blanc. Les rois de Perse considéraient de bon augure de commencer cette journée par une gorgée de simple lait frais et par un morceau de fromage frais. Et à chaque jour de *nayrūz*, on puisait pour lui de l'eau dans une amphore en fer ou en argent, et [le roi] disait : 'Ceci arrive avec les deux plus fortunés et ce sont les deux plus augustes qui le permettent. [...] Vingt-cinq jours avant *nayrūz*, on érigeait dans la cour du palais douze colonnes en briques crues sur lesquelles on semait séparément du froment, de l'orge, du riz, des lentilles, des fèves, de l'avoine, du millet, du sorgho, des haricots, des pois chiches, du sésame et de la vesce. Le sixième jour de *nayrūz*, on faisait la moisson au son de la musique et des chants, et avec des jeux, puis on répandait la récolte dans la salle des audiences. On n'abattait pas [les colonnes] jusqu'au jour dit *mihr* [= le 16] du mois de *farwardīn*. Les semailles servaient à prédire les récoltes de l'année et l'on disait que ce qui avait poussé de mieux et avec le plus de vigueur serait ce qui donnerait les meilleurs fruits pendant l'année. Le roi considérait de bon augure d'observer surtout comment l'orge avait poussé. Le jour de *nayrūz*, le chef des archers offrait au roi un arc et cinq flèches... [...].

⁶⁴ Il s'agit clairement d'une transcription de termes persans de bon augure, correspondant probablement au néo-persan *afzūd*, *afzāyad*, *afzūn*, *purbār*, *farruhī*. L'éditeur du texte arabe, G. van Vloten, reporte en note (p. 361, n. o) l'opinion de Th. Nöldeke à ce propos, que je reproduis ici vu l'importance que revêt cette observation de caractère linguistique en faveur de l'ancienneté considérable des sources qui ont conflué dans le passage en question : « Wir haben hier noch die pahl. Endung ih (𐭥𐭩) = np. ī (ی); h und ch wechseln im Pers. bekanntlich stark ».

Le texte continue par la description des mélodies chantées au cours de ces journées, et l'on accordait tout particulièrement de l'importance aux chansons racontant les gestes du souverain sassanide Khosro II (r. 590-628). Si tout ceci rappelle le cérémonial de cour de la fin de l'époque sassanide, il faut remarquer que les descriptions sur le constat annuel des récoltes, sur lequel al-Kisrawī s'attarde dans la dernière partie du passage cité ci-dessus, paraissent dans différentes œuvres d'époque islamique.⁶⁵ Ce constat était mis le plus souvent en relation avec le lever de l'étoile Sirius (α Canis Majoris) dans le ciel pendant le mois syriaque de *tammūz* (juillet) et il était considéré comme une coutume typique du monde agricole en général. Dans le milieu iranique, il est possible de trouver des références à cette coutume dans le *Tištār Yašt*, où l'on parle expressément de l'étoile Tištrya (Sirius) qui annonce l'abondance ou l'insuffisance des récoltes. Le lien entre cette thématique et *nawrūz*, qui nous est attesté par la tradition attribuée à al-Kisrawī dans le *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, semble donc remonter à une période antérieure à l'époque de Khosro II, que l'on peut aisément situer à un moment qui, partant de la fin du V^e s. A.D., couvre toute la première moitié du siècle suivant, où le *nawrūz* du calendrier solaire vague de la tradition iranienne tombait en été.⁶⁶ Il faut souligner que le don de l'arc et des cinq flèches, que le chef des archers faisait au roi, est mentionné à cet endroit du passage, c'est-à-dire immédiatement après la description de l'essai de culture, que nous savons étroitement associé à la pé-

⁶⁵ Par exemple, du *Kitāb al-jafī fī tabṣira* (ms. de la British Library, Add. 7473 = Catalogue Cureton Ms. Arab. 426 : fol. 45), où Sirius est censée se lever le 20 de *tammūz*, aux *Ātār al-bāqīya* de al-Birūnī (*Chronology* : pp. 260 l. 44-261 l. 6 = *Ātār* : pp. 268 l. 22-269 l. 3) ; aux *ʿAjāʾib al-maḥlūqāt* de Zakariyyā al-Qazwīnī (m. 682/1283), où le lever de Sirius est situé le 5 *tammūz* et l'essai de semailles est attribué au milieu agricole iranien : « aṣḥāb al-filāha min al-ʿajam aḥādū lawḥan qabl ṭulūʿ al-širā bi-usbūʿ wa zarʿū ʿalayh asnāf al-ḥubūb » (Zakariyyā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Qazwīnī, *ʿAjāʾib al-maḥlūqāt wa ḡarāʾib al-mawjūdāt* (Sūsa-Tunis : Dār al-maʿārif li-ʿl-ṭabāʿa wa al-naṣr, non daté) : p. 58 ; aux *Tanbihāt al-munajjimīn*, que Mullā Muẓaffar Gunābādī acheva en 1024/1615 (Mullā Muḥammad Qāsim Muẓaffar Gunābādī, *Tanbihāt al-munajjimīn* [Téhéran 1284/1867-8] : p. 272).

⁶⁶ Le *nawrūz* tomba le 21 juillet pendant le quadriennat 492-5 A.D., puis l'on remonta, en reculant au cours de l'année solaire tropique d'un jour tous les quatre ans, jusqu'au 1^{er} juillet pendant le quadriennat 572-5 A.D. Le lever héliaque de Sirius aux coordonnées géographiques de Hamadan (34N48, 48E30), l'antique Ecbatana, avait lieu autour du 21 juillet julien entre la fin du V^e et la fin du VI^e s. A.D. Al-Birūnī (*Chronology* : p. 201 ll. 27-30 = *Ātār* : p. 217 ll. 1-3), qui était bien conscient de l'importance de ce phénomène dans le monde de l'antiquité, était partisan d'un ancien *nawrūz* du solstice d'été : « Many of the scholars and sages of the Greeks observed the horoscope at the time of the rising of Sirius and commenced the year at that time, not with the vernal equinox, because the rising of Sirius coincided in bygone times with this solstice, or occurred very near it ».

riode de la canicule. Ceci pourrait impliquer une autre référence de type cosmologique (cinq flèches comme les cinq sections du cosmos ?; nous sommes là face à une contiguïté qui rappelle de manière frappante celle qui existe entre les stances 36 et 37 du *Tištar Yašt*, que je reporte ici dans la traduction anglaise de Antonio Panaino :⁶⁷

36. We worship the bright *x^varənah*-endowed star *Tištrya*,
 from whom are looking,
 when man passes the year away,
 the *ahura*-s increasers of mental strength,
 and the mountains-dwelling savage animals,
 while he rises coming up towards the country
 with a good year and with a bad year.
 When will the countries of the Aryans
 have a good years?
 On account of his splendour...
37. We worship the bright *x^varənah*-endowed star *Tištrya*,
 flying with rapid pulsation (and) vibrant flight,
 who flies with such sparkle
 towards the Sea *Vourukaša*
 as (did) the celestial arrow
 which the vibrant-arrowed *Ṛaxša*,⁶⁸
 the most vibrant-arrowed (archer) among the Aryans
 launched
 from Mount *Airyō.šiθa*
 to Mount *X^vanvant*.

Si l'on part du principe qu'avec al-Kisrawī nous assistons sans aucun doute à la récupération d'informations relatives à un *nawrūz* d'été, qu'en est-il du témoignage du *Nawrūz-nāma*, qui tient pour sûre la position d'équinoxe du printemps de *nawrūz* même, considérée comme originaire puis rétablie dans un second temps ?⁶⁹

De toute évidence, une bonne partie du *Nawrūz-nāma* est dans le sillage de al-Kisrawī. Que l'on songe, avant toutes choses, à la récupération du thème même du *nawrūzī* offert au roi par un personnage dont le rôle devait être en quelque sorte bien défini, devenu alors le chef des prêtres zoroastriens ; puis au faucon, à l'arc et à la flèche, à la coupe du *nawrūzī*, deve-

⁶⁷ Panaino, A., *Tištrya. Part I – The Avestan Hymn to Sirius* (Rome : Is.M.E.O, Serie Orientale Roma, LXVIII,1, 1990): pp. 60-1.

⁶⁸ C'est l'Āriš de la tradition épique néo-persane. Pour une relation possible du personnage avec des faits liés au calendrier au cours de la période d'été, voir Cristoforetti, S., "Il mito di Āriš e il 'fanciullo divino' di Samarcanda", *Folia Orientalia*, XLII/XLIII, (2006/07) : pp. 145-57.

⁶⁹ Cf. *NnI* : pp. 8-9 et 12.

nue alors, par une superposition fort aisée à opérer, la coupe de Jam (Jam est le roi du *nawrūz* et à cette occasion, on offre au roi une coupe contenant du sucre), débordante désormais de ce vin relevant de la tradition littéraire néo-persane déjà bien consolidée, et à laquelle n'est pas étrangère la thématique typiquement liée au printemps de la mort-renaissance, en lien avec le vin, comme en témoigne une célèbre *qaṣīda* de Rūdakī.⁷⁰ Sans oublier les pièces d'or et d'argent flambant neuves et, pour finir, l'élément peut-être le plus caractéristique : l'« épi d'orge vert » – élément auquel notre texte, dans le bref chapitre qui lui est consacré, attribue non seulement les vertus thérapeutiques bien connues, mais aussi une dimension sacrée particulière (garantie par un *ḥadīṭ* dont il donne aussi la traduction persane), ainsi qu'une grande importance dans le domaine de la divination et de la magie blanche, en se référant très nettement à la tradition bien ancrée, et attestée par al-Kisrawī :⁷¹

Les rois de Perse considéraient l'orge qui avait germé comme un pronostic extrêmement important, car il apporte de nombreux bienfaits et c'est la céréale qui mûrit le plus tôt parmi celles que l'on utilise habituellement pour la cuisine [...]. L'abondance ou l'insuffisance de la récolte se voit à l'orge car, lorsque l'orge pousse droit et uniforme, [ceci] indique une bonne année en perspective, tandis que s'il pousse tordu et de manière inégale, ce sera une année de disette. Il existe ensuite un *ḥadīṭ* du Prophète (la paix soit sur Lui), qui dit : '*Ni' ma al-raġfān raġfān al-ša'ir fa-man qani'a bi-hā wa šabi'a min-hā fa-inna-hā ḥabzī wa ḥabz ġayrī min al-anbiyā*', c'est-à-dire : 'La farine que l'on extrait de l'orge est une bonne farine, et vertueux sont ceux qui en jouissent et s'en rassasient, car ceci est mon pain et le pain des autres prophètes'. Les anciens effectuent des prévisions grâce à l'orge, prennent les augures et informent sur le bien et le mal.

Si les germes d'orge ont conservé, dans le *Nawrūz-nāma* aussi, leur valeur de divination, tout en étant complètement déliés de la période de la canicule, ils sont devenus, dans l'éloge du chef des prêtres zoroastriens proposé ci-dessus en traduction, un symbole bien plus évident, et universel, de jeunesse et de renaissance. Toutefois, il s'était déjà instauré un lien entre le *nawrūzī* et les thématiques typiques du printemps, comme le démontre l'acquisition islamique absolument manifeste d'une partie de la thématique relative à ce point, attestée par le *ḥadīṭ* reporté par al-Bīrūnī et partiellement traduit plus haut. En effet, après que l'on eut répondu au Prophète

⁷⁰ Reisner, M., "The life of the text and the fat of tradition. III: Interpretation of pre-Islamic calendar festivals in classical poetry of the 10th-12th centuries (by the example of *Nawrūz*)", *Manuscripta Orientalia*, X/2 (June 2004) : pp. 34-42, voir en part. pp. 35-6.

⁷¹ *NnI* : pp. 30-1.

que *nawrūz* est « Une grande fête pour les Persans », ce dernier commença à énoncer, avant même de goûter le gâteau qui lui avait été offert, la signification intrinsèque de la fête. Je donne ici en traduction la partie omise précédemment :

‘Oui’ – dit le Prophète – ‘c’est le jour où Dieu ressuscita les rangs (*al-‘askara*).’ On lui demanda : ‘Quels rangs ?’. Il répondit : ‘Ceux qui sortirent de leurs lieux de résidence (*diyār*) – et il y en avait des milliers, en proie à la terreur de la mort. Et Dieu leur avait dit : Mourez !, puis il les ressuscita ce jour-là, en leur rendant leur âme. Et il donna un ordre au ciel, et le ciel se dissout sur eux en pluie. C’est pourquoi les humains se donnèrent comme tradition de s’asperger d’eau ce jour-là. Ceci ayant été dit, il mangea le gâteau [...].’

Ce passage révèle un lien tout à fait manifeste entre la cérémonie du *nawrūz* et le thème de la re-naissance au printemps et du retour des âmes des défunts à la fin de l’hiver, phénoménologiquement bien attesté partout, mais fondamental dans la tradition iranienne.

Le *Nawrūz-nāma* peut être certainement considéré comme l’un des plus anciens témoignages néo-persans relatifs à un noyau d’éléments précis, liés à la royauté et à la célébration de *nawrūz*. Ceci pourrait faire penser à l’existence d’un véritable répertoire iconologique et iconographique, qui servait expressément à la représentation de la fête, déjà bien établi à l’époque seljukide. Un recueil exhaustif sur *nawrūz*, aussi bien dans le domaine littéraire⁷² que dans le domaine artistique, aiderait la recherche à s’orienter dans cette direction, mais ceci nous éloigne de notre propos. Il n’est donc pas possible, pour l’instant, de donner une réponse certaine à cette interrogation.

Je voudrais formuler ici une dernière remarque. A. Shahpur Shahbazi – qui a rédigé, dans l’*Encyclopaedia Iranica*, l’entrée relative à la coutume moderne de préparer pour *nawrūz* cette sorte de “crèche” qu’est le *haft sīn*⁷³ – est d’avis que dans le cas du passage du *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* dont on a amplement parlé, “no analogy with the *haft sīn* should be adduced [...]”, vu que le *haft sīn* se compose d’éléments essentiels bien plus nombreux que sept et que le nombre des choses commençant par la lettre *sīn* (c’est-à-dire par « s ») est lui aussi bien supérieur à ce chiffre (*haft*). Si l’on déplace son attention du nombre des composants à leur typo-

⁷² Reisner (“The life of the text”) a effectué récemment une tentative partielle, dans ce sens, dans le domaine de la production littéraire néo-persane. Pour un recueil du genre *nayrūziyya* dans la poésie arabe, voir Abdel-Moti al-Sayyad, F., *Al-Naw-rouz and its Impact on Arabic Literature* (Beirut : Arab University Press, 1972).

⁷³ A ce propos, il faut noter que les données tirées du *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* ne sont pas reportées avec la plus grande exactitude.

logie, on ne peut que prendre en compte la présence de la rue, du lait, du sucre, des différents pains, de l'eau et des pièces dans ce que nous pouvons maintenant désigner comme le *nawrūzī* de al-Kisrawī, dans la mesure où il s'agit d'*éléments essentiels* du *haft sīn* même. En outre, ce chercheur rejette l'hypothèse avancée par B. Farahwašī, qui estime que *haft sīn* « is a corruption of *haft sini* (seven metal trays [...]) ». Ce refus se comprendrait moins bien si l'on voulait voir dans un hypothétique *haft-sīnī* originel un "plateau des sept", c'est-à-dire un plateau sur lequel, à l'occasion de *nawrūz*, on dispose différentes catégories de choses, et chacune au nombre de sept (chez al-Kisrawī : les sept semences de grains variés, les sept écuelles, les sept petits rameaux ; le tout avec une référence explicite aux sept régions du monde). A. Shahpur Shahbazi, qui pourtant interprète le *haft sīn* moderne à la lumière d'une symbolologie iranienne atavique, insiste peut-être trop sur le caractère récent de cet usage et fait abstraction de certains éléments de continuité qui, à mon avis, ne peuvent pas être niés, si l'on s'en tient à la littérature mentionnée.

TABLEAU

Argument ⁷⁴	Ms. de Berlin, fols	Ms. de Londres, fols	Domaine	Hiérarchie possible
<i>Or</i>	85 ^a -87 ^a	91 ^b -93 ^a	Exercice de la souveraineté	<i>Roi</i>
<i>Bague (sceau)</i>	87 ^a -89 ^a	97 ^b -98 ^b	Exercice de la souveraineté	<i>Roi</i>
<i>Épi d'orge vert</i>	89 ^a -90 ^a	93 ^a -94 ^b	Phytomancie	<i>Devins / prêtres (?)</i>
<i>Épée</i>	90 ^a -92 ^a	98 ^b -100 ^a	Guerre	<i>Militaires</i>
<i>Arc et flèche</i>	92 ^a -94 ^a	100 ^a -87 ^a	Guerre / justice / cosmologie (?)	<i>Militaires / juges</i>
<i>Calame</i>	94 ^a -96 ^b	<i>manque</i>	Administration	<i>Ministres</i>
<i>Cheval</i>	96 ^b -98 ^a	<i>manque</i>	Guerre / chasse	<i>Militaires / amis</i>
<i>Faucon</i>	98 ^a -99 ^b	<i>manque</i>	Chasse	<i>Militaires / amis</i>
<i>Vin (coupe de Jam)</i>	99 ^b -103 ^a	94 ^b -97 ^b	Vie à la cour / tradition aulique	<i>Roi / amis</i>
<i>Beau visage</i>	103 ^a -105 ^b	<i>manque</i>	Vie à la cour	<i>Serviteurs les plus proches</i>

Nnl : pp. 18-9.

آمَدَنْ مُوبِدْ مُوبِدَان وَ نُورُوزِ آوَرْدَنْ

آیین ملوک عجم از گاه کیخسرو تا بروزگار یزدجرد شهریار که آخر ملوک عجم بود چنان بوده است که روز نوروز نخست کس از مردمان بیگانه موبد موبدان پیش ملک آمدی با جام زرین پر می، و انگشتی، و درمی و دینار خسروانی، و یک دسته خوید سبز رسته، و شمشیری، و تیر و کمان، و دوات و قلم، و اسپی، و بازی، و غلامی خوب روی، و ستایش نمودی و نیایش کردی او را بزبان پارسی بعبارت ایشان، چون موبد موبدان از آفرین بپرداختی پس بزرگان دولت آمدندی و خدمتها پیش آوردندی

⁷⁴ Ce tableau suit l'ordre des éléments tels qu'ils sont exposés dans le ms. de Berlin.

آفرین مُوبَدْ مُوبَدَانْ بَعْبَارَتْ ايشان

شها بچشن فروردین بماه فروردین آزادی کزین بردان و دین کیان ، سروش آورد ترا دانایی و بینایی بکاردانی ، و دیرزیو با خوی هژیر ، و شاد باش بر تخت زرین ، و اُنْشَهْ خور بجام جمشید ، و رسم نیاکان در همت بلند و نیکوکاری و ورزش داد و راستی نگاه دار ، سرت سبزاب و جوانی چو خوید ، اسپت کامگار و پیروز ، و تیغت روشن و کاری بدشمن ، و بازت گیرا [و] خجسته بشکار ، و کارت راست چون تیر ، و هم کشوری بگیر نو ، بر تخت با درم و دینار ، پیشت هنری و دانا گرامی ، و درم خوار ، و سرایت آباد ، و زندگانی بسیار ، چون این بگفتی چاشنی کردی و جام بملک دادی ، و خوید در دست دیگر نهادی ، و دینار و درم در پیش تخت او نهادی ، و بدین آن خواستی که روز نو و سال نو هر چه بزرگان اول دیدار چشم بران افکنند تا سال دیگر شادمان و خرم با آن چیزها در کامرانی بمانند ، و آن بریشان مبارک گردد ، که خرمی و آبادانی جهان درین چیزهاست که پیش ملک آوردندی

MS. DE BERLIN, FOLL. 84^B-85^A

- [1. 4] āmadan-i mūbad-i mūbadān wa nawrūzī āwardan⁷⁵
- [1. 5] āʔin-i mulūk-i ʿajam az gāh-i kayhūsrāw tā ba-rūzgār-i yazdajird-i šahryār ki āhīr-i mulūk-i ʿajam būd
- [1. 6] čunān būda-ast ki rūz-i nawrūz nuhust kas az mardumān-i bīgāna mūbad-i mūbadān
- [1. 7] piš-i malik āmadī bā jām-i zarrīn-i pur-i may wa anguštar-ī wa diram-ī wa dīnār-ī hūsrūwānī
- [1. 8] wa yak-dasta-yi hawīd-i sabz-rusta wa šamšīr-ī wa tīr wa kamān wa dawāt wa qalam wa astar
- [1. 9] wa bāz-ī wa gulām-ī hūb-rūy wa sitāyiš namūdī wa niyāyiš kardī ū-rā ba-zabān-i pārsī
- [1. 10] ba-ʿibārat-i īšān čūn mūbad-i mūbadān az āfarīn bipardāhtī pas bu-zurgān-i dawlat
- [1. 11] dar āmadandī wa hīdmathā piš āwardandī
- [1. 12] āfarīn-i mūbad-i mūbadān ba-ʿibārat-i īšān

⁷⁵ Dans ce titre, et dans celui qui suit la ligne 12, tout comme dans la majeure partie des autres titres du texte en néo-persan, les consonnes finales des mots sont le plus souvent marquées avec *sukūn*, même dans les cas où l'usage moderne prévoit la présence de la *kasra* de l'*iḏāfa*. La transcription proposée ici tient compte, à ce propos, de l'usage moderne.

- [1. 13] šahā ba-jašn-i farwardīn ba-māh-i farwardīn āzādī guzīn yazdān wa dīn-i kayān surūš
- [1. 14] āwarad tu-rā dānāʾī wa bīnāʾī ba-kārdānī wa dīr zīw bā hūy-i hizabr wa šād bāš
- [1. 15] bar taht-i zarrīn wa anūša h^wur ba-jām-i jamšīd wa rasm-i niyākān dar himmat-i buland wa nīkū
- [1. 16] kārī wa warziš-i dād wa rāstī nigāh dār sar-at sabz bād wa jawānī čū ḥawīd
- [1. 17] asb-at kāmgār wa pīrūz wa tīg-at rawšan wa kārī ba-dušman wa bāz-at gīrā-ḥujasta
- [1. 1] ba-šikār wa kār-at rāst čūn tīr wa ham kišwar-ī bigīr tu bar taht bā diram wa dīnār piš-at
- [1. 2] hunarī wa dānā girāmī wa diram h^wār wa sarāy-at ābād wa zindagānī bisyār čūn īn biguftī
- [1. 3] čāšnī kardī wa jām ba-malik dādī wa ḥawīd dar dast-i dīgar nahādī wa dīnār wa diram
- [1. 4] dar piš-i taht-i ū binahādī wa badīn ān h^wāstī ki rūz-i naw wa sāl-i naw har ča buzurgān awwal
- [1. 5] didār-i čāsm bar ān afganand tā sāl-i dīgar šādmān wa ḥurram bā ān čizhā dar kāmrānī bimānand
- [1. 6] wa ān bar īšān mubārak gardad ki ḥurramī wa ābādānī-i jahān dar-īn čizhā-st ki piš-i malik
- [1. 7] āwardandī [...]

MS. DE LONDRES, FOLL. 91^A-91^B

- [1. 10] dar yād kardan-i āʾīn-i mulūk-i ʿajam az gāh-i kayḥusraw tā bar-rūzgār-i yazdajird-i šahryār-i
- [1. 11] āḥīr-i mulūk-i ʿajam rasm čunān būda-ast ki dar rūz-i nawrūz bāmdād ḥādīm-ī ki dar sarāy būdī wa mūbad-i mūbadān
- [1. 12] piš-i pādšāh āmadandī bā jām-i zarrīn-i pur az may wa anguštar-ī wa diram-ī wa dīnār-ī ḥusruwānī wa yak-dasta-yi
- [1. 13] ḥawīd-i sabz wa šamšīr-ī wa tīr-ī wa kamān-ī wa dawāt-ī wa qalam-ī wa asb-ī wa bāz-ī wa ḡulām-ī ḥūb-rūy wa pādšāh
- [1. 14] rā sitā guftandī ba-zabān-i pārsī čunānki yād karda mī-šawad ba-

- ‘ibārat-i īšān čūn mūbad-i mūbadān
- [1. 15] az āfarīn pardāhtī wa īn ḥidmathā piš kašīdī pas buzurgān-i dawlat piš
āmadandī wa ḥidmathā
- [1. 16] piš āwardandī šāhā ba-jašn-i farwardīn wa
- [1. 17] ba-māh-i farwardīn āzādī guzīn yazdān-i dīn-i kayān surūš āwarad pā
kardan-i dānākard wa binā ba-kārdānī
- [1. 18] wa dīn d[]w[]d bā ḥūy-i hizabr wa rasm-i hizabr wa šād bāš wa taht-i
zarrīn wa anūša ḥ^wur ba-jāy-i jamšīdī
- [1. 19] wa rasm-i niyākān dar himmat-i buland wa nikūkārī wa ḥūbkardārī
wa warziš-i dād wa ra’y nigāh dār
- [1. 20] sar-at sabz bād wa jawān bād čūn ḥawīd-i sabz wa asb-at kāmgar-i tu
pīrūztāzī bar dušman wa tiġ-at
- [1. 21] tīz wa rawšan wa kārī ba-dušman wa bāz-at girā wa pay-i ḥujasta ba-
šikār wa kār-at rāst čūn tīr
- [1. 22] wa čīz-i ta’addī jāma hama kišwarān bigīr tu bar taht bā diram wa
dīnār piš-at čīz-i wa dānā girāmī
- [1. 1] wa dīnār ḥ^wār wa sarā-t ābād ba-šukūh wa zindagānī ḥūb īn biguftī wa
čāšnī kardī wa jān ba-malik
- [1. 2] dādī wa ḥawīd dar dast-i dīgar nahādī wa dīnār-i wa diram-i dar piš-i
ū bar taht nahādī
- [1. 3] wa badīn ma‘nī ān ḥ^wāstī ki rūz-i naw az sāl-i naw har ča buzurgān
awwal dīdār-i čāšm bar ān afganand
- [1. 4] tā ba-dīgar sāl ḥurram wa šādmān bā īn hama čīzhā dar kāmranī
bimānand ba-kām-i dīl wa ān sāl bar īšān
- [1. 5] mubārak gardad ki ḥurramī wa ābādānī dar-īn čīzhā-st ki piš āwardī
dar nawrūz